

Etnomusicologia, Música e ecologia dos saberes

Susana Sardo
Universidade de Aveiro – INET-MD

No princípio.....

Os debates teóricos em torno do conceito de ecologia aplicado à produção do conhecimento no domínio das ciências sociais e humanas, emergem sobretudo na América Latina a partir da década de 1990. Constituem uma espécie de consequência direta da *teoria do pós-colonialismo* e a própria subsidiária da *teoria da dependência*, consolidada pelo economista brasileiro Theotónio dos Santos durante a década de 1970, e da subsequente *teoria do sistema mundo*, proposta por Immanuel Wallerstein na década seguinte. Estes posicionamentos teóricos que de alguma forma se sucedem e se interceptam, assentam inicialmente na crítica à visão monolítica do mundo enquanto “sistema económico global”, e sugerem a inclusão de outras formas de economia, outras formas de conhecimento e, progressivamente, abrem o caminho para o diálogo entre diferentes formas de produção de saber. Podemos dizer que elas enfrentam a centralidade da Europa na construção de uma espécie de saber atópico, supra-local, enquanto única forma de saber válido tanto para a apreciação da própria Europa como para tudo o que estivesse para lá dela, e fazem emergir a consciência de um conhecimento geo-distribuído, re-editando a importância do local enquanto “uma maneira *lugar-específica* de outorgar sentido ao mundo (Escobar 2005:68)” como sublinha Arturo Escobar.

Esta re-edição do lugar enquanto território espacial e ecológico determinante na relação ser/estar, fazer/conhecer, ao mesmo tempo que combate a centralidade do saber atópico – ao alertar para os discursos monolíticos do *eurocentrismo*, *etnocentrismo*, *capitalcentrismo*, *ocidentocentrismo* – produz uma outra centralidade, agora baseada no sul. A lógica *sudocêntrica* – que nas línguas latinas nos remete também para algo de sofrido, fluido e corporal – inscreve-se no que o sociólogo Boaventura de Sousa Santos definiu como “epistemologia do sul”. De acordo com o seu texto seminal publicado em 1995, “*uma epistemologia*

do Sul assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir e com o Sul” (Santos 1995). Porém, a transformação do vocábulo epistemologia no seu plural (epistemologias) e que ocorre 13 anos após este primeiro enunciado, em 2008, é reveladora do desconforto que entretanto gerou a deslocação da centralidade do Norte Global para um Sul Global. E a consciência de que o Sul, aqui determinado por uma cartografia de dominação que opõe colonizador a colonizado e que inclui África, América Latina e Sul da Ásia, define, como sustenta a historiadora moçambicana Maria Paula Menezes *“uma infinidade de microcosmos, todos infinitamente distintos entre si”* (Menezes 2008:7).

Sousa Santos designou esta fissura entre o norte e o sul, por “linha abissal” e propôs que ela fosse estendida a partir de uma matriz de dominação colonial que está para lá da cartografia física e económica mas que abrange, também, a colonização epistémica. Na verdade, a colonialidade do poder, independentemente das diferenças coloniais, é igualmente geradora da colonialidade do saber e, nesse sentido, ela é tão válida no passado colonial como hoje porque ela representa também um poder intelectual, o poder de uma determinada forma de pensamento sobre o modo de conceber o mundo e de o interpretar.

Numa tentativa de desafiar o conhecimento abissal e de promover a descolonização do saber, Sousa Santos propõe que tentemos desenhar uma ecologia dos saberes, com base no que designa por “inter-conhecimento” e “conhecimento prudente”, onde crenças e ideias se distribuem respectivamente pelos dois lados da abissalidade. Diz Santos *“A utopia do interconhecimento é aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios. É esta tecnologia da prudência que subjaz à ecologia dos saberes (47)”*. Porém, a proposta de Sousa Santos enferma, a meu ver, de dois princípios contraditórios. O primeiro é de carácter **cronocêntrico**, enquanto fetichização de um período pretérito. Marcado por um posicionamento ideológico de quase autoflagelação (que curiosamente critica numa publicação de 2011), Sousa Santos define um Sul amputado da sua relação com o Norte. Propõe, portanto, que para aprender com

o Sul nos devemos desfamiliarizar do Norte Imperial advertindo que, e cito, “(...) o Sul é, ele próprio, um produto do império e, por isso, a aprendizagem com o Sul exige igualmente a desfamiliarização em relação ao Sul imperial, ou seja, em relação a tudo o que no Sul é o resultado da relação colonial capitalista. Assim, só se aprende com o Sul na medida em que se concebe este como resistência à dominação do Norte e se busca nele o que não foi totalmente desfigurado ou destruído por essa dominação. Por outras palavras, só se aprende com o Sul na medida em que se contribui para a sua eliminação enquanto produto do império (Santos: 2004)”

O segundo princípio contraditório, é de carácter gnoseocêntrico. Ao propor a utilização contra-hegemónica do conhecimento científico através do diálogo com “outras formas de conhecimento”, que designa por “conhecimento não científico”, Sousa Santos provoca uma dupla fissura: a primeira reside na suposição segundo a qual “outras formas de conhecimento” só existem do outro lado da linha de abissalidade, portanto, no Sul pré-colonial; a segunda reside no nível de interlocução em que coloca estes dois tipos de conhecimento (o científico e o “outro”) só concebendo o outro como alternativo ao científico-racional contribuindo, portanto, para os mesmos fins. Ou seja, todo o conhecimento cujo carácter efémero e transitório não permita a sua transformação em conhecimento global, não poderá ser considerado na lógica de uma ecologia dos saberes. Aqui se incluem os saberes que Foucault designou por “subjugados”, isto é: “*toda uma série de saberes que foram desqualificados como saberes não conceptuais, como saberes insuficientemente elaborados, saberes ingénuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível de conhecimento ou da cientificidade requerida*” (Foucault 2000: 11), ou seja, os “sub-outros” da ciência. Estes saberes são ilegíveis, no sentido em que não podem (in)screver-se e, portanto, não permitem também a tradução que, de acordo com Santos, é condição para que possamos “*identificar preocupações comuns, aproximações complementares e, claro, também contradições inultrapassáveis*” (Santos 2007:30).

Ora a música, e outros saberes efêmeros e transitórios, porque são incorporados, entoados, improvisados, co-experenciados, tácitos, sensíveis e não verbalizáveis, recusa a tradução, ficando, portanto, em teoria, excluída da lógica da ecologia dos saberes. Mais uma vez, ao procurar reverter as epistemologias dominantes, a proposta da ecologia dos saberes replica a violência epistêmica de que nos fala Dwight Conquergood, porque exclui significados que estão mascarados, camuflados, escondidos ou que se expressam a partir, e cito, “do silêncio, da entoação, da tensão dos corpos, e outras artes de proteção, do disfarce e do segredo (2002:146)”, que lhes retira o privilégio da explicitude e a luxúria da transparência que a ciência racional reclama para os saberes que advoga.

O conceito de ecologia, tomado de empréstimo da biologia, é hoje cada vez mais recorrente nas ciências sociais e humanas em domínios tão vastos como a ecologia histórica, a antropologia ecológica, e ecologia política, a eco-musicologia, a ecologia dos pobres – como prática de resistência ao capitalismo – a ecologia do conhecimento, enquanto caminho para a superação da dicotomia natureza/cultura, e promovendo a relação vinculativa entre conhecimento e experiência. Mas no quadro da ecologia dos saberes, parece não conseguir superar a relação fraturante entre diferentes tipos de conhecimento reproduzindo, portanto, a já conhecida monocultura do saber.

De que modo a música e a etnomusicologia podem contribuir para este debate e para o desbloquear deste paradigma no emergente universo da ecologia dos saberes?

Invariavelmente escritos de forma iluminada, escorreita, assertiva e transparente, os textos que precedem e sucedem o enunciado de BSS sobre ecologia dos saberes – onde se inclui o seu próprio texto – não deixam de nos deslumbrar pelo modo como abordam de forma tão clara e evidente algo que nos é tão caro e familiar. E digo familiar porque na verdade estes textos encerram, para os etnomusicólogos, uma dupla familiaridade: primeiro, porque aquilo que convocam – o diálogo entre saberes e as hermenêuticas pluri-tópicas – há muito

que a Etnomusicologia o inscreve enquanto **práxis académica**; segundo, porque a remissão da **música e das artes do efêmero**, para o domínio da ilicitude no diálogo entre os diferentes saberes, é uma prática frequente e recorrente sempre que as análises epistemológicas emanam dos discursos exteriores à própria etnomusicologia. A remissão da música para uma dimensão de “ignorância” por oposição ao saber transformado em conhecimento, é algo que nos é, portanto, extremamente familiar.

Assim, o enunciado da ecologia dos saberes é, para a Etnomusicologia uma oportunidade que devemos aproveitar para nos situarmos de forma preditiva no horizonte das novas hermenêuticas. Não só porque todos os desafios de interpelação há muito que definem a nossa práxis (académica, humana, intelectual), - pelo menos desde que Alan Merriam inscreveu a Folk Evaluation como uma condição *sine qua non* para o entendimento da música, ou desde que Anthony Seeger descreveu a música como um acontecimento permanentemente passado fazendo assim justiça ao seu carácter transitório mas nem por isso menos importante, ou desde que o Musicultura nos mostrou que é possível pensar a música numa prática construtiva para a sustentabilidade, revertendo assim o lugar que ocupa na cadeia hierárquica instituída pela academia convencional -, mas também porque a música, enquanto saber, nos oferece dimensões de interpelação e de entendimento seguramente mais próximas do que é a interlocução humana.

Há muito tempo que o discurso da etnomusicologia é claro mostrando que não existe UMA cartografia epistémica mas que as epistemologias se pulverizam e interceptam numa dinâmica transformadora e permanentemente em trânsito. Esta consciência decorre do privilégio de trabalhar com o objecto que estuda – a música - e de o fazer numa relação permanente dialógica, isto é, o etnomusicólogo é invariavelmente músico, partilha essa condição com o terreno que estuda, comparte com os seus colaboradores a experiência do fazer, do dizer e do sentir ainda que essa partilha possa ser divergente. Por seu lado, a música, tal como as epistemologias, define uma performance complexa, trans-situada, sensível, ritualizada, experienciada, polissémica, plástica e em permanente

construção e re-significação. A sua condição de existência depende da condição do acontecer que pressupõe a co-existência, a interação, a intersubjetividade e o diálogo. O acontecimento musical obriga à coincidência entre o ser o estar, entre o saber e o fazer, entre o pensar e o agir, entre o tempo, o espaço e o lugar. Esta transitoriedade performativa, é a chave do diálogo e da interlocução “*quando esta passa a constituir o direito à narração que é essencial à construção de comunidades diversificadas e não consensuais*” (Bhabha 2007:25).

Por isso nos poderão parecer tão ingênuas as perguntas enunciadas por BSS no final do seu texto quando propõe a superação da abissalidade. E cito: *Qual a perspectiva partir da qual poderemos identificar diferentes conhecimentos? Como podemos distinguir o conhecimento científico do conhecimento não-científico? Como distinguir entre os vários conhecimentos não-científicos? Como se distingue o conhecimento não-ocidental do conhecimento ocidental? Se existem vários conhecimentos ocidentais e vários conhecimentos não-ocidentais, como distingui-los entre si? Qual a configuração dos conhecimentos híbridos que agregam componentes ocidentais e não-ocidentais?*

Não vou evidentemente discutir estas perguntas porque elas, no fundo, definem o corolário do pensamento pós-abissal, igualmente fraturante: elas pressupõem a possibilidade de definir perfis rígidos de conhecimento, de situar o conhecimento no tempo e no lugar, de identificar formas puras de saber e, por conseguinte, de identificar “contaminações” pressupondo igualmente a existência de hibridismos como se essa não fosse a condição inerente às ações humanas, como a música nos mostra. E o que torna a música especial é que ela define um espaço sem fronteiras. A música é, provavelmente, como bem refere Simon Frith, a forma cultural mais bem apetrechada para cruzar todos os limites, sejam eles geográficos, espaciais, temporais, geracionais ou sociais, e para definir lugares (Frith 1996) que são, por natureza, transitórios. Portanto, ao invés de discutir estas perguntas, irei terminar com um exemplo recente de trabalho que, na lógica da ecologia dos saberes – tal como ela é proposta por Boaventura de Sousa Santos -, teria alguma dificuldade em ser entendido.

Desde Maio de 2012, um dos bairros mais emblemáticos da região da grande

Lisboa, povoado sobretudo por cabo-verdianos que emigraram para Portugal na sequência da independência de Cabo Verde, vive sob a ameaça da demolição. Na impossibilidade de lutar contra a vontade das autoridades políticas e municipais, os habitantes do bairro, através de uma associação aí sediada, resolveram evocar as únicas armas possíveis quando o único património edificado que detêm parece constituir uma ameaça. Procuraram, portanto, o que designam por património imaterial. Nesse sentido, e uma vez que Portugal ratificou em 2011 a Convenção da UNESCO para o Património Imaterial da Humanidade, decidiram propor umas das práticas performativas que desempenham no bairro, o Kola San Jon, a património cultural português. Tratando-se de uma prática performativa trazida de Cabo Verde onde nunca foi descontinuada, sobretudo em duas das ilhas mais povoadas, parece estranho que o Kola San Jon seja apresentado à Direção Geral do Património Cultural do Governo Português, como fazendo parte do Património Cultural Imaterial Português. Mas para quem parece estranho? Para nós, etnomusicólogos, que fomos chamados pelos residentes no Kova M como intermediários neste processo, esta condição não representa qualquer problema, para os Cabo-verdianos, residentes no Bairro da Cova Da Moura, essa é a forma de darem voz à indignação, para a ministra da Cultura de Cabo-Verde, esta é uma forma de prestigiar o seu país (Cabo Verde), para o Secretário de Estado da Cultura Portuguesa, esta é a confirmação de Portugal como um país de varias cores, sentidos e culturase afinal....como pode uma prática performativa cabo-verdiana, onde a música tem um lugar central, transformar-se também em património português? Até que ponto esta despatrialização da música não define, isso sim, um dos mais interessantes desfechos para a inquirição dos discursos de dominação?

(filme)

A meu ver, este exemplo agiliza e corporiza o conceito de ecologia dos saberes mostrando, de facto, que qualquer cartografia que procure situar o saber no tempo, no lugar ou na escala da ciência, mais não faz do que estabelecer fracturas abissais que contrariam o próprio desígnio ecológico que defendem. A música é, talvez, o domínio do saber mais bem apetrechado para nos mostrar esta evidência.

Saltar a linha da abissalidade e recolocar-se no mundo é, a meu ver, o grande desafio que a etnomusicologia tem pela frente, mostrando que a música, porque é completamente inerente à vida, é central para a construção de um conhecimento epistémico que seja democrático, transdisciplinar e verdadeiramente descolonizado. (E que qualquer discurso sobre o entendimento do mundo que não tome em conta este domínio de interlocução será, necessariamente, um discurso incompleto.)

Fontes

Crépeau, Robert (2008) “Uma Ecologia do conhecimento: É possível?” In *Ilha- Revista de Antropologia*. Vol7: 1 e 2. (5-28)

Escobar, Arturo (2005) “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?” In Edgardo Lander (ed) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino- americanas*. Collección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Frith, Simon (1996) "Music and identity", in Stuart Hall and Paul du Gay (eds) (1996) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications. (19-36)

Meneses, Maria Paula (2008) “Epistemologias do Sul”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Nº80 (5-10).

Santos, Boaventura de Sousa (Organizador com Maria Paula Meneses) (2010), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina. Também publicado no Brasil, pela Editora Cortez, 2010

Santos, Boaventura de Sousa (2007) Para além do Pensamento abissal: das linha globais a uma ecologia dos saberes. In *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Nº78 (3-46)

Santos, Boaventura de Sousa (2004) *Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial*. Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de Setembro de 2004

Santos, Boaventura de Sousa (Org.) (2004) *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Edições Afrontamento, 2003; Também publicado no Brasil, São Paulo: Editora Cortez, (2ª edição em 2006).

Santos, Boaventura de Sousa (1995) *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.